68e ANNEE (7e SÉRIE) N° 11 13 MARS 1958

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

A PROPOS DU « SALUT DES INFIDELES » DE CHEZ NOUS

Q. — Un « Théologien » a exposé devant plusieurs prêtres la doctrine suivante que je résume :

Il faut prendre en grande considération les valeurs dites « laïques » en honneur chez des hommes qui n'admettent pas l'existence de Dieu et n'acceptent aucune Révélation (l'idée leur en est d'ailleurs étrangère et même, en quelque sorte, « impensable »). Dès lors que ces valeurs sont pour eux un absolu, auquel ils déclarent se soumettre avec une totale sincérité, ils pratiquent néanmoins effectivement les vertus « *théologales* » de Foi, d'Espérance et de Charité.

Comme l'on faisait remarquer qu'il faut, pour être sauvé, admettre *comme* RÉVÉLÉ « *quod Deus sit et remunerator sit...* » (selon S. Paul), il a répondu que c'était « implicite ».

Ceci pose le problème singulièrement difficile du « salut des infidèles » *de chez nous*, matérialistes convaincus et sincères, parfois prêts à se sacrifier pour des « lendemains qui chantent », et qui, en tous cas, sont imperméables, semble-t-il, à l'idée de Dieu et de Révélation.

R. — La question du « salut des infidèles » n'est pas nouvelle et cependant elle garde une actualité incontestable. Le livre du Père R. Lombardi, S. J., *La salvezza di chi non ha fede* (Rome, 1949) est maintenant traduit en anglais : *The salvation of the Unbeliever* (Londres, 1956). Cette nouvelle édition donne au P. Congar l'occasion de faire un rapide bilan de la question avec d'intéressantes mises au point dans la *Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg* (janvier 1958, p. 53-65). L'auteur intitule son article : « Au sujet du salut des non-catholiques », titre qui heurte moins le théologien que ne le fait l'expression « salut des infidèles », avec ses équivalents en différentes langues. Inutile de s'arrêter à de vains regrets sur les inexactitudes d'un vocabulaire, dont nous n'avons pas la maîtrise. Pour qui sait qu'il ne peut y avoir de salut sans la foi, l'expression « salut des infidèles » reste paradoxale et sollicite ainsi la réflexion : il faut reconnaître cependant que pour plus de clarté et pour éviter des confusions inutiles, il serait préférable de parler du salut des « non-évangélisés ».

Quoiqu'il en soit, nous n'avons pas à reprendre ici l'ensemble du problème. Nous avons à répondre à l'un de nos correspondants qui nous interroge sur « le salut des infidèles de chez nous ».

Le point qu'il s'agit d'éclairer est celui de la nécessité d'une révélation objective pour le salut. Peut-il y avoir foi sans une révélation, perçue et acceptée comme telle ? En l'absence de cette révélation, les valeurs laïques peuvent-elles avoir un certain rôle de suppléance pour l'éclosion et la pratique des vertus théologales ?

* *

Rappelons d'abord une vérité fondamentale. Elle permettra de situer cette question dans l'ensemble de l'économie du salut, elle aidera à mieux comprendre peut-être la nécessité de la foi comme celle de la révélation. Il s'agit tout simplement de la fin dernière : l'homme a une destinée surnaturelle.

Le caractère surnaturel de la fin ultime de l'homme mérite une attention particulière. Sans entrer dans les controverses sur le Surnaturel, on peut dire que ce vers quoi doit tendre l'homme est au-delà des forces et des exigences de toute nature créée. La vision béatifique, qui est le terme de la vie humaine voulu par Dieu, dépasse les capacités de l'être humain. C'est sa vie même que Dieu se complaît à faire partager dans une participation singulière. Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, dans l'unité de la nature divine, sont en relation avec chaque membre de la Jérusalem céleste. Il n'est pas nécessaire ici de chercher à cerner de près le mystère de l'exhaussement ultime des hommes dans la lumière de gloire. Ce qui nous intéresse c'est de souligner cette sorte de coupure qui existe entre les seules forces et exigences de la nature humaine et la fin dernière de tous les hommes, des « infidèles de chez nous » en particulier. Le salut n'est, en fait, réalisé que si ce hiatus est effectivement dépassé, si cette discontinuité est surmontée par un secours de Dieu qui surélève l'homme à son propre niveau. Impossible pour l'homme d'être sauvé sans ce secours absolument nécessaire, secours d'ailleurs qui n'est jamais refusé par Dieu « qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (II Tim., II, 4).

Pour le cas que nous étudions, il paraît utile de dire : 1° que cette surélévation à la vie divine doit avoir lieu avant la mort ; 2° qu'elle inclut la foi surnaturelle ; 3° qu'elle n'est pas nécessairement pleinement consciente.

1. — Il y a, tout d'abord, une certaine continuité entre la vision béatifique et les derniers ins-

tants de la vie terrestre. Traditionnellement la foi vive a été considérée comme l'aube de la vision. « Depuis Clément d'Alexandrie, écrit R. Aubert (*Le problème de l'acte de foi*, Warny, 1950, p. 709) nombreux sont les Pères, puis les théologiens, qui ont souligné la relation intime, la continuité essentielle qu'il y a entre ces deux états malgré leurs différences incontestables. Assez négligé par les traités modernes, ce thème fut capital pendant tout le Moyen Age. » Au moment de la mort, la vie surnaturelle est transformée, mais elle demeure : *vita mutatur non tollitur*. Cette continuité est mise encore en évidence par le fait du jugement dernier, qui ne peut être qu'un juste jugement. Il doit y avoir une proportion entre les œuvres passées et le sort final. « Venez, les bénis de mon Père. Prenez possession du royaume... *Car* j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire... » (Mat., xxv, 34, 35). De même S. Paul écrit : « Tous tant que nous sommes, nous aurons à comparaître devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal » (II Cor., v, 10). Le jugement portera donc sur toutes les œuvres faites par chacun « pendant qu'il était dans son corps » et il s'étendra à toutes les nations (cf. Mat., xxv, 32). Les païens, les « Gentils », ceux qui effectivement n'ont pas reçu la révélation, n'échapperont pas à cette sentence finale. L'Apôtre donne justement sur leur jugement une très intéressante précision : « Lors donc que les Gentils qui n'ont pas de loi, accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes-là, sans avoir la Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi. Ne montrent-ils pas, en effet, gravé dans leur cœur le contenu même de la Loi, tandis que leur conscience y ajoute son témoignage, ainsi que leurs pensées qui tour à tour les accusent ou les disculpent. C'est ce qui apparaîtra le jour où, selon mon Evangile, Dieu jugera, par le Christ Jésus, les actions secrètes des hommes. » (Rom., II, 14-16).

Ainsi pour qu'un homme soit sauvé, il faut qu'avant sa mort, il ait fait des œuvres bonnes aux yeux de Dieu, donc surnaturelles, et ces œuvres seront jugées en tenant compte des différentes situations. Le dernier texte cité de l'Epître aux Romains laisse même voir la possibilité d'un salut pour ceux qui n'ont pas bénéficié de la prédication extérieure.

2. — Mais une question se pose alors immédiatement. Si nous admettons que le salut est possible sans une prédication extérieure, ne devrait-on pas dire qu'il est possible aussi sans la foi ? L'Apôtre ne met-il pas lui-même un lien très étroit entre la prédication et la foi : « Comment croire en quelqu'un, sans en avoir entendu parler ? Et comment en entendre parler si personne ne prêche ?... La foi naît donc de la prédication. » (Rom., x, 14, 17).

Et pourtant nous connaissons aussi le texte célèbre de l'épître aux Hébreux : « Sans la foi, il est impossible de lui plaire ; car pour aller à Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » (Héb., xi, 6).

Pour sortir de cette difficulté il faut admettre que la nécessité de la prédication n'est pas aussi stricte que la nécessité de la foi. Pour revenir à notre point de départ, nous dirons que la foi est exigée par la nature même de la surélévation nécessaire au salut. Cette surélévation, c'est la justification, et il n'y a pas de justification sans foi. Rappelons ce passage du Concile de Trente : « Nous sommes dits justifiés par la foi, parce que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification « sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu » et de parvenir à la société des enfants de Dieu. » (D.-B., n° 801) [1]. Le texte de l'épître aux Hébreux est donc à prendre dans toute sa force et son universalité pour le salut de chaque homme.

Par contre, quand S. Paul écrit que la foi naît de la prédication, il plaide contre les Juifs : ceux-ci ne peuvent avoir d'excuse et dire qu'ils n'ont pas cru parce que la prédication ne leur a pas été donnée. Dans toute cette épître aux Romains, l'Apôtre, d'ailleurs, ne s'intéresse pas tant aux conditions du salut individuel qu'à celles du salut des Juifs et des Gentils et c'est dans cette perspective *collective* qu'il établit la nécessité de la prédication comme la nécessité des missions. Mais cette nécessité qui tend à faire naître la foi, en est cependant distincte. S'il est inconcevable théologiquement que quelqu'un puisse être sauvé sans la foi, faudra-t-il admettre qu'il le soit malgré l'absence d'évangélisation effective ?

3. — Ce serait admettre l'existence d'une foi imparfaite et cependant vraiment surnaturelle, d'une foi qui n'aurait pas été éclairée par la révélation du message évangélique et qui pourtant est orientée vers la fin dernière, et situerait déjà celui qui la possède dans l'ordre surnaturel. Cette foi devrait exister avant la mort, dans l'âme de bonne volonté qui n'a pu rencontrer le fait positif du Christ. Quand et comment se serait-elle formée ? Il est difficile de le dire, mais on peut relire utilement à ce sujet le texte de S. Jean : « Quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient dévoilées ; mais celui qui agit dans la vérité vient à la lumière, pour qu'il apparaisse au grand jour que ses œuvres sont faites en Dieu. » (Jo, III, 20, 21). Il conviendrait de citer aussi l'importante lettre du Saint-Office (8 août 1949) à l'occasion de la condamnation du P. Feeney [2]. Indiquons seulement ces quelques passages :

« Lorsque quelqu'un est dans une ignorance invincible, Dieu accepte un *désir implicite*, ainsi appelé parce qu'il est inclus dans la bonne disposition de l'âme, par laquelle on désire conformer sa volonté à celle de Dieu... [Pie XII] mentionne ceux qui « par un certain désir et souhait inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur ». Il ne les exclut aucunement du salut éternel, mais il affirme par ailleurs qu'ils se trouvent dans un état « où nul ne peut être sûr de son salut éternel, » et même qu' « ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Eglise catholique. » (Enc. *Mystici Corporis Christi*, p. 57, Edit. Bonne Presse).

[1] Session VI, ch. 8. Traduction de A. Michel dans *Histoire des Conciles*. Tome X, 1re partie, p. 97.

[2] Voir le texte de cette lettre dans la *Doc. cath.*, n° 1133, 2 nov. 1952, col. 1395-98 ; et dans « *Lumière et Vie* », n° 18 : art. « Le salut hors de l'Eglise ».

Par ces paroles, le Pape condamne aussi bien ceux qui excluent du salut éternel les hommes qui ne sont unis à l'Eglise que *par le désir implicite*, que ceux qui affirment erronément que tous les hommes peuvent se sauver à titre égal dans toutes les religions (cf. Pie IX, *Singulari quadam*, D.-B., n° 1641...).

Cependant il ne faudrait pas croire que n'importe quelle sorte de désir d'entrer dans l'Eglise suffise pour le salut. Le désir par lequel quelqu'un adhère à l'Eglise doit être animé de charité parfaite. Un désir implicite ne peut pas non plus produire son effet si l'on ne possède pas la foi surnaturelle « car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il *rémunère* ceux qui le *cherchent.* » (Héb., XI, 6).

Le désir qui fait adhérer réellement à l'Eglise, doit donc être sous une certaine influence d'un début d'espérance (croire que Dieu « est rémunérateur ») et de charité (« pour ceux qui le cherchent ») théologales, qui donne à ce désir la qualité surnaturelle. On peut donc, semble-t-il, admettre la possibilité d'une réalité tendancielle, germinative, pourrait-on dire, un désir seulement implicite capable de devenir une foi surnaturelle. On aura remarqué que le document romain ne fait état que d'un désir implicite de l'Eglise, et ceci s'explique par l'erreur qu'il s'agissait de réfuter alors : une interprétation trop rigide de l'affirmation traditionnelle : « hors de l'Eglise point de salut ».

Peut-on aller plus loin et dire que le caractère implicite peut affecter aussi l'objet minimum de la foi indiqué par l'épître aux Hébreux ? Autrement dit, et pour prendre un exemple concret, un homme affichant explicitement son athéisme peut-il reconnaître certaines valeurs, les regarder comme absolue et, à travers elles, ordonner effectivement sa vie vers le vrai Dieu qu'il ignore ? Certains théologiens répondront non. Le P. Lennerz par exemple, énonce la thèse suivante : « Actus fidei divinæ proprie dictæ, qua *explicite* saltem creditur Deus existens et remunerator, adulto peccatori ad justificationem consequendam, necessarius est necessitate medii » [3]. Cette position ferme sur l'insuffisance d'une connaissance seulement implicite de l'existence d'un Dieu rémunérateur pour qu'un adulte pécheur puisse se sauver, ne comporte cependant pas de note théologique. D'autres théologiens sont moins stricts. De toute façon, il convient de ne pas se laisser aller à un optimisme excessif sur les possibilités de salut des non évangélisés. Le doute positif et consenti portant sur l'existence du vrai Dieu rémunérateur apparaît comme un obstacle à la foi et finalement au salut. Nous sommes ainsi conduits à rechercher et à discerner parmi les « valeurs laïques » celles qui pourraient concorder suffisamment avec les deux exigences formulées par saint Paul. C'est ce qui nous reste à examiner.

Chargées de tout un monde d'images, ces valeurs laïques polarisent souvent l'affectivité de groupes humains et caractérisent ainsi la mentalité d'un milieu. Leur connaissance est donc importante pour saisir les réactions de certaines collectivités et aussi pour comprendre et juger des attitudes plus personnelles. Même si, sur le plan intellectuel, les conceptions du monde que ces valeurs manifestent ne sont pas sans erreurs, elles ne sont pas sans contenir quelques éléments de vérité, quelques reflets de la Vérité première. Cependant si nous n'envisageons avec notre correspondant que des valeurs strictement laïques, c'est-à-dire, dirons-nous des valeurs qui intéressent la « nature » de l'homme et si nous tenons compte de ce qui a été rappelé au début sur la destinée surnaturelle de l'homme, nous sommes conduits à affirmer que les valeurs laïques doivent être dépassées en quelque façon pour l'obtention du salut. Ce dépassement pourra se faire plus ou moins facilement suivant que ces valeurs sont plus ou moins ouvertes à la perspective chrétienne, d'une foi vive, que nous savons finalement orientée vers la personne du Christ. Il faudrait entreprendre presque dans chaque cas une analyse à la fois psychologique et théologique pour percevoir si telle ou telle valeur chez un individu donné qui s'affirme athée est un obstacle absolu ou seulement apparent par rapport à la foi surnaturelle, et dans quelle mesure. A titre d'exemple citons cette réflexion de M. la Bonnardière dans le *Bulletin du Comité des Etudes* dirigé par M. Tollu (n° 10, p. 39) :

« Quand on connaît amicalement tel instituteur librepenseur, on constate que les valeurs fondamentales qui forment son axe de vie, sont radicalement différentes des nôtres, et que les valeurs chrétiennes ne lui disent rien : par exemple à des gens très sympathiques et concrètement généreux, la maxime « Chacun pour soi », apparaît comme exprimant une valeur d'équilibre personnel et de santé sociale ; l'idéal du don de soi aux autres paraît au contraire niais ou paternaliste. »

Dans d'autres cas, au contraire, il y a une consonance beaucoup plus manifeste avec la pensée chrétienne. Il n'est pas impossible qu'un discernement s'effectue dans une conscience droite et, qu'à travers certaines valeurs laïques et au-delà d'elles, l'homme, sans en avoir déjà conscience, se dirige effectivement vers Dieu. « Celui qui agit dans la vérité, vient à la lumière. »

Avant de terminer, il reste à donner une précision sur un point de détail. L'expression « *comme révélé* » soulignée par notre correspondant se trouve dans la constitution *De fide* du Concile du Vatican pour délimiter l'objet de la foi (D.-B. n° 1792). Cette expression a été ajoutée au texte primitif, grâce à une intervention de Mgr Dupanloup ; il s'agissait de bien marquer qu'on n'est pas obligé de *croire de foi divine tout* ce que l'Eglise propose, mais uniquement ce qu'elle propose *comme vérité révélée.* Le texte définitif doit se comprendre dans ce même sens : « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ... ab Ecclesia... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. » Quand il s'agit de la nécessité de la foi, au § suivant (D.-B., 1793), on ne lit plus pareille incise (cf. Aubert, *op. cit.*, p. 187). Il n'est pas nécessaire pour être sauvé d'avoir une connaissance claire et distincte du caractère révélé de tout l'objet de sa foi.

S'il fallait conclure cette étude qui demanderait encore de plus longues analyses, on pourrait reprendre la note d'inquiétude qui se lit dans le rapport doctrinal de Mgr Lefebvre à propos de l'influence des grands courants de pensée. « Ce que l'Eglise redoute, c'est qu'un engouement exagéré dans le progrès matériel fasse oublier Dieu,

[3] *De Virtutibus theologicis*, Rome 1938, p. 200.

pour mettre l'homme à sa place. Ce dont elle est préoccupée, c'est que l'esprit technique trop unilatéral... ne vienne empêcher les hommes de s'élever au plan surnaturel. » Il doit y avoir en nous un zèle, s'inspirant de la charité pour le salut de ceux de nos frères qui ne connaissent et n'admettent que des valeurs laïques, incapables comme telles de les élever au plan surnaturel qui est celui de la foi.

LE FEMINISME ET L'EGLISE

Q. — D'un abonné : Qu'est-ce que l'Eglise pense de la femme ? Pourquoi la met-elle dans une situation inférieure à celle de l'homme ? Par exemple, elle ne peut être prêtre, ni même servir la messe...

R. — A cette question, posée il y a plus d'un an, il a déjà été répondu par lettre personnelle, indiquant quelques ouvrages à consulter. Mais peut-être serait-il utile d'y revenir pour rendre service à d'autres lecteurs. *Catholicisme* a consacré plusieurs études à ce sujet : nous nous en inspirerons en ajoutant certaines indications répondant plus directement à la consultation proposée.

* *

I. — *Qu'est-ce que l'Eglise a pensé et pense de la femme ?*

1° Il faut, semble-t-il, poser en principe que *l'Eglise a réhabilité la femme par le mariage un et indissoluble*. L'esclavage, chez les païens, malgré les belles déclarations des philosophes stoïciens sur l'égalité réelle de tous les hommes, faisait de la femme un être inférieur, privé de droits réels, capable légalement d'un concubinat avec l'homme libre. Chez les Juifs, la pureté du mariage primitif s'était peu à peu estompée : la législation de la répudiation introduisit le divorce, et, en toute hypothèse, le mari avait le droit de posséder plusieurs femmes. Malgré d'heureuses exceptions, le mariage juif tendait à perdre sa dignité primitive et à se ravaler au niveau des unions païennes : il était temps que Jésus vînt restaurer l'idéal du mariage et la dignité de la femme.

Non seulement Jésus restaura cet idéal ; mais, de plus il sanctifia l'union conjugale en faisant du mariage un sacrement de la Loi nouvelle. Unité, indissolubilité, sainteté de l'union, la femme devient *l'égale de l'homme* sous ce triple aspect. Les deux époux se donnent l'un à l'autre avec les mêmes droits et les mêmes devoirs. La donation est irrévocable de part et d'autre et le mari n'a pas plus le droit de répudier sa femme que celle-ci ne peut rompre le lien qui l'unit à son mari. Telle est la doctrine de S. Paul dans la 1re aux Corinthiens. Toutefois égalité ne veut pas dire anarchie. La famille est une société où chacun a son rôle à remplir. La place de l'homme est la première et son rôle est celui de chef ; la femme lui est subordonnée comme le corps obéit à la tête, comme l'Eglise obéit au Christ. De cette hiérarchie découlent des devoirs dissemblables pour l'homme et pour la femme. L'homme, en tant que chef, doit diriger et commander, mais son autorité se tempère d'amour et de respect pour son épouse. On connaît sur ce sujet le beau passage de l'épître aux Ephésiens, v, 22, 23.

2° L'Eglise primitive a su donner, dans son organisation, *une place de choix à quelques femmes particulièrement qualifiées*. — S. Paul ne dénie pas à la femme la possibilité du *charisme prophétique* (I Cor., XI, 4), bien qu'il leur interdise de manifester ce don en public, tout au moins sans être voilée (XIV, 34-35). Mais les charismes passent ; les fonctions demeurent. L'institution des *veuves* remonte au siècle apostolique. Devant certains abus,

« S. Paul veut que désormais on n'inscrive sur les rôles de l'Eglise que les veuves d'au moins soixante ans, d'une conduite éprouvée et d'une vie exemplaire... On rendra aux vraies veuves, qui font profession de veuvage sous la sanction de l'Eglise, les honneurs que méritent leur état, leurs vertus et les services qu'elles rendent. C'étaient elles sans doute qui, par leurs leçons et leurs exemples, formaient à la piété et aux bonnes mœurs les jeunes chrétiennes ; elles aussi, qui catéchisaient les néophytes de leur sexe. Travaillant indirectement pour l'autel, elle avaient le droit de vivre de l'autel. L'Apôtre ne leur accorde pas d'autres prérogatives. Lui qui interdisait aux femmes de prendre la parole à l'église n'était pas disposé à leur assigner une part dans l'exercice des fonctions sacrées. » (F. Prat, *La théologie de S. Paul*, I, p. 420).

Dans I Cor., VII, 8-9, 39-40, S. Paul exalte la virginité : le vœu de virginité est présenté comme un acte de perfection individuelle ; mais l'ordre des vierges n'existe pas encore. Dans le *Commentaire sur Daniel* de S. Hippolyte (I, 17), on trouve les vierges énumérées à côté des prophètes, apôtres, martyrs, docteurs, évêques, prêtres et lévites. La *Tradition apostolique*, après avoir énuméré les membres de la hiérarchie, ajoutait aux ordres sacrés « les veuves, les vierges et les fidèles doués du charisme de guérison ». Une lettre de S. Cyprien (vers 250) interdit sévèrement aux « vierges consacrées à Dieu » de vivre avec les ascètes. Le concile d'Antioche, *in encæniis*, dans sa lettre synodale, accuse Paul de Samosate d'avoir vécu avec des « agapètes » et d'avoir toléré le même abus dans son clergé. Le 27e canon du concile d'Elvire (vers 300) ne permet aux évêques et aux autres clercs d'avoir chez eux que leurs sœurs ou leurs propres filles, et encore faut-il qu'elles soient vierges et consacrées à Dieu. Le 19e canon du concile d'Ancyre (314) punit comme bigames les jeunes gens et les jeunes filles qui, ayant consacré à Dieu leur virginité, ont violé leur promesse ; il interdit aux vierges de vivre comme des sœurs (agapètes) avec des hommes. Le 3e canon du Ier concile de Nicée reprend la défense du concile d'Elvire : il défend absolument aux évêques, aux prêtres, aux diacres, aux autres membres du clergé d'avoir avec eux « une sœur agapète », à moins que ce ne fût une mère, une tante ou des personnes échappant à tout soupçon. S'agit-il ici de vierges constituant un ordre véritable ? C'est discutable, encore qu'il s'agisse vraisemblablement, dans la plupart des cas, de femmes ayant consacré à Dieu leur virginité. C'est à partir du Ve siècle qu'ascètes et vierges consacrées à Dieu ont embrassé la vie cénobitique et constitué véritablement un ordre à part dans l'Eglise.

Les *diaconesses* forment dans les premiers siècles un « ordre » véritable. On ne saurait toutefois faire remonter l'institution des diaconesses aux temps apostoliques. La pieuse Phœbé, dont parle S. Paul (Rom., XVI, 1-2) avait reçu du Saint-Esprit le charisme de « diaconie »; elle n'était pas diaconesse au sens ecclésiastique du mot ; elle s'était simplement consacrée volontairement au service de l'Eglise. Les diaconesses (femmes des diacres) dont il est question dans I Tim. n'appartiennent pas davantage à un ordre déterminé. Les véritables diaconesses n'apparaissent que plus tard. La *Didascalie* montre « les membres de l'Eglise nettement partagés entre clercs et laïques, les diaconesses tenant à la fois des deux ordres ». Le ministère des diaconesses était avant tout un office de charité et d'hospitalité, analogue à celui que remplissaient les diacres. A diverses reprises cependant, des tentatives d'envahissement se sont produites : d'où, des répressions contre certains abus qui s'étaient introduits. Les *Constitutions apostoliques* (VIII, 28), marquent l'infériorité des fonctions des diaconesses par rapport aux fonctions sacrées des prêtres et des diacres :

« La diaconesse ne bénit pas et ne fait rien de ce que font les prêtres et les diacres ; elle garde seulement les portes et, quand les femmes sont baptisées, elle assiste les prêtres, dans l'intérêt de la décence. Le diacre excommunie le sous-diacre, le lecteur, le chantre, la diaconesse, si, en l'absence du prêtre, les circonstances le requièrent. Ni le sous-diacre, ni le lecteur, ni le chantre, ni la diaconesse ne peuvent excommunier soit clercs soit laïques ; car ils sont les serviteurs du diacre. »

Une sorte d' « ordination », par l'imposition des mains, constituait la diaconesse dans son rang et sa fonction. Cette sorte d'ordination fut vraisemblablement supprimée au concile de Laodicée, canon 11. Plusieurs conciles postérieurs au concile de Laodicée ont expressément interdit qu'on revînt à cette pratique et, au concile *in Trullo,* elle était, du moins dans l'Eglise grecque, totalement inconnue.

Quoiqu'il en soit, on constate que la diaconesse occupait une place privilégiée dans l'Eglise.

3° Dans l'organisation présente de *la vie religieuse,* des femmes sont appelées à remplir des fonctions et occuper des situations supérieures. L'état religieux peut parfaitement exister avec le seul pouvoir *dominatif,* sans pouvoir de juridiction proprement dit. C'est le cas des communautés de moniales. Les moniales n'ont aucune juridiction spirituelle : comme femmes, elles en sont incapables, du moins de droit ecclésiastique. Mais l'autorité des *supérieures* sur les religieuses inférieures et dans l'administration temporelle, bien que réglementée par certains articles du Code, est incontestable, parfois même, dans les ordres exempts, partiellement indépendante du contrôle immédiat de l'autorité diocésaine. La supérieure possède encore, vise-à-vis de ses subordonnées une certaine autorité spirituelle : direction, coercition, commandement. Sans doute, le pouvoir de commandement ne dépasse pas les obligations de la règle ; le pouvoir de coercition n'autorise que de légères peines disciplinaires ; mais le pouvoir de direction s'étend à toute mesure utile à l'observance plus parfaite de la vie régulière, à l'exclusion toutefois de toute juridiction spirituelle proprement dite. Sans doute, à certaines époques, des abus ont pu s'introduire, surtout en matière de for sacramentel, mais de tels abus ont été réprimés, jadis en ce qui concerne la confession des péchés, plus récemment en ce qui touche la « réglementation » des communions et l' « ouverture de conscience ».

Le Code ne connaît, pour désigner les supérieures, fussent-elles abbesses ou prieures, que le terme d'*antistita monialium.* Quelles qu'elles soient, leur élection est toujours empreinte d'une certaine solennité, surtout s'il s'agit de supérieures majeures (can. 506). Toutefois, le pontifical romain contient quelque chose de plus, en ce qui concerne les abbesses : la bénédiction abbatiale, donnée par l'évêque, avec remise des insignes, croix pectorale, anneau et, assez souvent, crosse.

Les *simples religieuses* elles-mêmes sont l'objet d'une attention toute particulière de l'Eglise. De plus en plus, leur formation est orientée dans le sens d'une participation plus active à l'Action catholique. C'est une des raisons pour lesquelles le sacrement de confirmation est exigé pour l'entrée au noviciat (can. 544, § 1). Le P. Congar rappelle avec raison que

« si l'institution des diaconesses est tombée en désuétude comme forme juridique, la réalité qu'elle organisa naguère est plus que jamais vivante dans l'Eglise : à savoir le dévouement féminin, la « diaconie » féminine. Cette réalité existe aujourd'hui dans les innombrables congrégations religieuses de femmes, les instituts religieux séculiers féminins, l'aide féminine aux missions, les associations de catéchistes, d'infirmières, le soin des enfants, l'enseignement, l'aide aux paroisses, etc. » (*Catholicisme,* III, 720).

4° Cette énumération suffit à elle seule à faire comprendre en quelle estime l'Eglise tient l'activité féminine dans *l'apostolat chrétien :*

« Au cours des dernières années, écrit fort justement M. Jacquemet (*Catholicisme,* IV, 1169), le rôle des femmes a beaucoup grandi dans la vie ecclésiale. Le Saint-Siège a consacré l'Action catholique féminine ; celles qui s'y engagent deviennent officiellement associées à l'apostolat hiérarchique. Des instituts commencent à s'établir pour donner aux femmes comme aux hommes une formation supérieure théologique qui leur permet ensuite de participer à l'enseignement officiel de la catéchèse... A Lyon, en 1947, c'est la faculté de théologie elle-même qui s'est ouverte aux étudiantes laïques ; elle leur accorde une « licence d'enseignement religieux » en quatre certificats répartis sur deux années d'études. »

D'ailleurs, au cours des siècles de l'histoire de l'Eglise, des femmes d'une intelligence supérieure ou avancées dans la connaissance des choses divines, ont brillé d'une lumière qui, de nos jours, éclaire encore la piété et le sentiment chrétiens. Est-il besoin de rappeler les noms de Ste Catherine de Gênes, de Ste Brigitte, de Ste Mechthilde, de Ste Gertrude, de Ste Marguerite-Marie, de Ste Thérèse d'Avila, etc.

5° Un dernier point sera utile pour montrer ce que l'Eglise pense de la femme : aussi bien et autant que l'homme, *la femme est appelée à la vie bienheureuse.* Ici c'est la parfaite égalité. La femme comme l'homme sera glorifiée au ciel en proportion de ses mérites et il est possible que

bien des femmes aient atteint un degré de perfection et de gloire plus élevé que celui de beaucoup d'hommes. N'avons-nous pas l'exemple de la Sainte Vierge qui, sans avoir le moindre pouvoir sacerdotal ou juridictionnel, est cependant Reine du Ciel et de tous les saints ? [1]

* *

II. — Cette dernière réflexion est utile pour apprécier à sa juste valeur le second point touché par notre correspondant : « L'Eglise met-elle la femme dans une situation inférieure à celle de l'homme ? » — Apportons tout d'abord une distinction scolastique qui éclairera le sens de notre réponse : situation inférieure, *simpliciter*, je nie ; *secundum quid*, je concède.

Simpliciter : en ce qui concerne la seule chose essentielle pour l'homme ici-bas, l'accès à la vie bienheureuse dans l'au-delà, aucune suprématie du sexe masculin sur le féminin. Dieu, dans sa volonté salvifique universelle, a pourvu aux grâces nécessaires au salut de tous et de chacun. Sa prédestination, dont personne ne peut pénétrer les secrets, peut appeler des femmes à une sainteté supérieure à celle de tel ou de tel saint héroïque : l'exemple de la Vierge Marie que nous avons cité tout à l'heure, en est une preuve péremptoire.

Mais, par rapport à cette fin dernière, il peut y avoir pour les femmes une situation inférieure *secundum quid*, relative 1° au rôle qu'elles ont à remplir dans la famille ; 2° aux fonctions propres à l'exercice du sacerdoce chrétien ou de la juridiction ecclésiastique.

1° *Par rapport au rôle que la femme joue dans la famille.* — Mais ici, c'est le droit divin naturel qui est en jeu. C'est, en effet, de la nature même que la famille reçoit sa constitution à laquelle aucune volonté, aucun pouvoir humain ne peuvent rien changer. C'est, écrivait Emile Baudin, dans son *Cours de Morale* (1936) ; la constitution

d'une société hiérarchique, où l'homme a autorité et responsabilité vis-à-vis de la femme, par là qu'il représente en leur union la raison et la force ; où les parents ont, pour le même motif, autorité et responsabilité vis-à-vis des enfants, où les enfants enfin sont subordonnés aux parents et n'ont vis-à-vis les uns des autres, aucune autorité et aucune responsabilité, sinon d'aventure celles dont les investissent leurs parents ou que leur confère la supériorité de l'âge, de l'éducation ou de l'expérience (p. 353).

Ainsi, en vertu de sa « supériorité » dans la constitution même de la famille, le mari pourvoit à l'entretien matériel de son épouse ; il la protège, tout en exerçant l'autorité maritale avec bonté et sans despotisme. L'épouse est la gardienne du foyer, qu'elle doit rendre aussi intime et agréable que possible, ménageant ainsi au mari et aux enfants « la douceur incomparable de vivre avec ceux qu'on aime et d'aimer ceux avec qui on vit » (Durkheim). Echo de la doctrine de S. Paul sur le mariage chrétien.

2° *Par rapport aux fonctions propres à l'exercice du sacerdoce chrétien ou de la juridiction ecclésiastique.* — C'est là le point délicat touché par notre consultant.

Une première réponse est fournie par S. Thomas (*Suppl.*, q. 39, a. 1), en ce qui concerne le sacrement de l'ordre :

La nature du sacrement suppose dans le sujet qui le reçoit, des conditions telles, qu'à leur défaut nul ne saurait bénéficier du sacrement ni de son effet. D'autres conditions sont imposées, non par la nature du sacrement, mais par quelque loi dont le but est d'honorer le sacrement : qui ne les possède pas reçoit le sacrement, mais non son effet. Notre conclusion est que le sexe masculin appartient non seulement au second groupe des conditions requises pour la réception des ordres, mais aussi au premier. Si donc une femme était l'objet de toutes les cérémonies d'ordination, elle ne recevrait pourtant pas l'ordre, car, le sacrement étant un signe, les actes posés pour la confection du sacrement ne doivent pas uniquement produire la réalité sacramentelle, mais encore la signifier ; ainsi de l'extrême-onction a-t-on dit que son sujet doit être malade, afin que par là soit signifié son besoin de guérison. Or le sexe féminin ne peut signifier quelque supériorité de rang, car la femme est en état de sujétion. Elle ne peut donc recevoir le sacrement de l'ordre.

L'excellence hiérarchique du sacerdoce, telle est donc la supériorité à laquelle l'état de la femme dans la société, surtout la société familiale et ecclésiale l'empêche d'accéder. Et l'on se réfère ici à l'enseignement de S. Paul, rappelé au début de cette étude I Cor., XIV, 34, 35, auquel S. Thomas ajoute I Tim., II, 12. On a vu que, pareillement, même les femmes que l'Eglise honorait le plus, ne pouvaient accéder aux fonctions sacerdotales.

Il en est de même, et pour la même raison, du pouvoir de juridiction. Entendons l'Angélique Docteur :

La femme, d'après S. Paul, est, de par sa condition, dans l'état de sujétion. Elle ne peut donc avoir aucune juridiction spirituelle, parce que, d'après Aristote (*Ethique*, VIII, 16), c'est corruption des bonnes manières que la seigneurie (le pouvoir) arrive à une femme. C'est pourquoi la femme n'a ni la clef de l'ordre, ni celle de la juridiction. On lui confie seulement quelque usage du pouvoir des clefs, comme la correction des femmes qui lui sont sujettes, à raison du péril qui pourrait résulter de la cohabitation de supérieurs hommes avec des femmes (*Suppl.*, q. 19, a. 3, trad. de E. Hugueny).

Mais notre consultant va se récrier ! Ce ne sont là des affirmations et non des démonstrations nous n'avons ici que l'application de la thèse de S. Paul au domaine sacramentel ; et non la raison

[1] Sur cette dignité de la femme : sa relation à Dieu, son appartenance au Christ, sa dépendance envers l'Eglise on relira l'allocution de S. S. Pie XII (29 septembre 1957) au Congrès International de l'Union mondiale des Organisations féminines catholiques. Entre autres, ce passage sur la dignité de la femme dans l'idéal chrétien :

— « C'est d'une femme, que la puissance du Très-Haut a couverte de son ombre, que la deuxième Personne de la Trinité prit sa chair et son sang, sans la collaboration de l'homme. Si la vie révèle jusqu'à quelles profondeurs du vice et de l'abjection la femme descend parfois, Marie montre jusqu'où la femme peut monter, dans le Christ et par le Christ, jusqu'à s'élever au-dessus de toutes les créatures. Quelle civilisation, quelle religion a jamais poussé l'idéal féminin à de telles hauteurs, l'a exalté jusqu'à cette perfection ? L'humanisme moderne, le laïcisme, la propagande marxiste, les cultes non chrétiens les plus évolués et les plus répandus n'offrent rien qui puisse être comparé à cette vision à la fois si glorieuse et si humble, si transcendante et pourtant si accessible » (cf. *Doc. cath.*, 1957, col. 1354 ; *Ami*, 1958 (Prédication), p. 355-56).

dernière de cette application. On pourrait répondre que la doctrine paulinienne appliquée au domaine sacramentel par l'Eglise infaillible est certainement une preuve d'autorité suffisante de l'incapacité de la femme relativement à l'ordre et à la juridiction.

Mais on peut tenter un effort dans le sens d'une démonstration plus complète. Une thèse lumineuse de Billot (*De Ecclesia*, th. xv) donne ici semble-t-il, la vraie solution du problème. Il suffira de traduire l'énoncé de cette thèse pour en saisir la portée immédiate quant au problème présent :

Il existe dans l'Eglise un pouvoir spécial d'ordre qui se distingue du pouvoir de juridiction non seulement par sa nature et son objet, mais encore par son mode de collation : le pouvoir d'ordre, en effet, a comme propriété d'être conféré par une consécration, c'est-à-dire par l'impression d'un caractère sacré, et permanent, possédé d'une manière inamissible par celui qui l'a reçu une fois. Mais cette distinction entre « ordre » et « juridiction » ne fait nullement que ces deux pouvoirs, selon l'institution du Christ, soient entre eux simplement indépendants. Il faut, au contraire, affirmer que le pouvoir d'ordre, quant à son exercice légitime, dépend du pouvoir de juridiction, et à son tour que le pouvoir de juridiction dépend du pouvoir d'ordre, comme de la condition requise dans un sujet, afin qu'il puisse le posséder d'une manière régulière et connaturelle.

Donc, pas d'exercice légitime de l'ordre sans la juridiction, et celle-ci, régulièrement et connaturellement, requiert en celui qui doit l'exercer, le caractère de l'ordre. Or, qu'est-ce qu'un caractère sacramentel ? S. Thomas enseigne expressément que le caractère sacramentel est une participation du sacerdoce du Christ, mais à des degrés divers :

Le caractère sacramentel est une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles ; par là, de même que le Christ a le pouvoir plénier du sacerdoce spirituel, ses fidèles lui sont configurés en ce qu'ils participent un certain pouvoir spirituel à l'égard des sacrements et du culte divin. C'est aussi pour cela qu'il ne convient pas au Christ d'avoir un caractère :. son pouvoir sacerdotal est au caractère ce que l'être plénier et parfait est à l'être participé (IIIª, q. 63, a. 5).

(Ainsi) le caractère est une puissance spirituelle, ordonnée à certains actes sacrés. Or... si le baptême est comme une naissance spirituelle à la vie chrétienne, la confirmation est la croissance spirituelle qui amène l'homme à l'âge adulte dans la vie spirituelle. Or il est visible, par l'analogie de la vie corporelle, qu'autre est l'activité de l'homme à sa naissance, et autre celle qui lui convient quand il est parvenu à l'âge adulte. Aussi le sacrement donne à l'homme le pouvoir d'accomplir certaines actions sacrées autres que celles dont le baptême lui donne le pouvoir. Dans le baptême, il reçoit le pouvoir de faire *ce qui concerne son salut personnel*, en tant qu'il vit pour lui-même. Mais, dans la confirmation, il reçoit le pouvoir de faire *ce qui concerne la lutte spirituelle contre les ennemis de la foi* (IIIª, q. 72, a. 3).

De cette doctrine de S. Thomas, le P. Gerlaud a donné, dans *L'Ordre* (*Somme théologique*, édit. de « La Revue des Jeunes ») un commentaire qui fera mieux comprendre notre conclusion :

L'œuvre sacerdotale du Christ présente un double aspect : l'offrande à Dieu de ce qui est à l'homme, le don de l'homme de ce qui est à Dieu : le caractère sacerdotal fait participer le chrétien à ce double pouvoir. — Par le sceau baptismal, il est initié à la vie du corps mystique du Christ, et déjà, dans le Christ, il s'offre à Dieu, participe avec le Chef et tous les membres au culte divin ; en germe il est riche déjà de tout le pouvoir du Christ et de toute son activité, tel l'enfant qui, malgré la chétivité de son être, possède en lui de quelque manière tout ce qui sera la force de l'homme fait. — Le sceau de la confirmation établit ensuite cette âme dans la phase adulte ; le confirmé a quitté l'enfance pour la plénitude de la vie. Son pouvoir s'étend : tandis que l'activité du baptisé s'exerce à la conservation et à la croissance de la vie, le confirmé, vigoureux de la vigueur propre à l'âge adulte, déploie sa force pour la défense de la vie du Christ ; il a reçu un rang nouveau dans le corps mystique, il y a gagné en dignité, il communie plus excellemment à la vie de la tête, et par là à son œuvre : l'hommage à Dieu.

(Mais) à l'élu du sacerdoce est réservée une dignité supérieure, comme une communion plus intime au Christ-prêtre par le caractère sacerdotal. Il est le ministre officiel du sacrifice visible autour duquel gravite tout le culte de l'Eglise ; nouveau Melchisédech, il offre à Dieu, au nom de tout le Corps mystique et en la personne du Souverain Prêtre, le pain et le vin changés au corps et au sang du Christ, de même qu'il est constitué générateur de vie pour les hommes ses frères. Au-dessous du Christ et par sa vertu, il est sacré « Pontife », intermédiaire entre les hommes et Dieu, de même qu'entre Dieu et les hommes ; il gère les intérêts de la terre et du ciel. Le caractère sacerdotal apparaît donc comme *l'épanouissement le plus complet en un homme de la virtualité du Christ-Prêtre, la participation la plus haute à son œuvre la plus excellente.*

On saisit, par là, la haute convenance, sinon la nécessité morale que ce caractère, qui témoigne dans l'âme de l'épanouissement le plus complet de la virtualité du sacerdoce du Christ, puisse être reçu uniquement par ceux qui participent au sexe de Jésus-Christ et par là ont avec lui ce fondement humain plus manifeste de la ressemblance que le caractère sacerdotal mettra en relief. Il s'en suit que les femmes ne peuvent participer à cet épanouissement et qu'en conséquence ni l'ordre ni la juridiction proprement dite ne peuvent leur appartenir.

A. MICHEL.

NOTES SUR QUELQUES FORMULES LITURGIQUES

I

« Regnavit a ligno Deus »

Q. — Dans l'hymne *Vexilla Regis* du Temps de la Passion, nous lisons à la 3ᵉ strophe :

Impleta sunt quæ concinit
David fideli carmine,
Dicendo nationibus :
Regnavit a ligno Deus.

A quelle prophétie de l'Ecriture l'auteur de l'hymne fait-il allusion ? J'ai cherché dans les Concordances : je n'ai pas trouvé de texte qui corresponde adéquatement au 4ᵉ vers.

R. — 1. L'auteur de l'hymne est saint Fortunat (530-600 environ), né près de Trévise, mort après avoir été, pendant peu de temps, évêque de Poitiers. Il a laissé des poésies profanes (il ne fut prêtre que sur le tard) et quelques hymnes. Deux de celles-ci se lisent au Bréviaire : *Pange lingua*

gloriosi prœlium certaminis : on reconnaît dans ce vers le début de l'hymne des Matines du Temps de la Passion, tel qu'il était avant les retouches faites à l'époque de la Renaissance ; l'autre hymne est le *Vexilla Regis,* où la strophe *Impleta sunt* n'a subi au XVI^e^ siècle qu'un léger changement : le 3^e^ vers était jadis : *dicens in nationibus.*

Pour écrire la 3^e^ strophe qui vous intrigue, il fallait bien que Fortunat eût un texte biblique sous les yeux. Ce texte, vous ne le trouvez dans aucune Concordance, soit de la Vulgate latine, soit des Septante grecs. Pourtant il n'y a pas lieu de s'égarer à chercher dans les Prophètes ou dans l'ensemble de l'Ecriture : la référence est explicite à un *Carmen* de David, donc à un Psaume.

Avant d'aller plus loin, il convient de noter que l'expression *Regnavit a ligno* se trouve ailleurs encore dans la liturgie. La « mémoire de la Croix » aux Vêpres du Temps Pascal avait pour verset : *Dicite in nationibus, alleluia ; Quia Dominus regnavit a ligno, alleluia.* Le verset alléluiatique de la Messe de l'Invention de la Sainte Croix (3 mai) chante : *Dicite in gentibus quia Dominus regnavit a ligno.*

Or dans cette formule, seuls les deux derniers mots, *a ligno,* peuvent constituer un problème : car toute la première partie de la phrase se lit Ps. XCV, 10 : *Dicite in gentibus quia Dominus regnavit.* Quelle est l'origine de cet *a ligno ?* C'est le seul point à éclaircir.

2. — *A ligno* ne se lit pas dans le texte hébreu. Origène ne l'a pas mis dans ses Hexaples grecs. Seul un manuscrit grec des Septante, d'écriture cursive, donc tardif (Londres, n. 1093), a introduit les mots ἐπι ξ.λῳ. Les éditions critiques des Septante ont donc omis ce mot.

Mais l'épître de Barnabé (première moitié du II^e^ siècle) y fait une allusion probable quand elle parle (VIII, 5) de « la royauté de Jésus sur le bois », ἐπὶ ξύλῳ. Saint Justin, dans son Dialogue avec Tryphon (écrit vers 155), connaissait ces mots et même accusait les Juifs (n° 73) d'avoir fraudeuleusement supprimé du texte primitif les mots ἐπὶ τοῦ ξύλου.

3. — Parmi les *Latins,* S. Jérôme, ne trouvant pas ce mot dans le texte hébreu, ne l'a pas inséré dans sa révision, ni dans sa traduction personnelle du Psautier.

Mais avant lui existaient, depuis le II^e^ siècle, des versions latines de la Bible. Les Bénédictins de Saint-Jérôme en ont publié récemment une « édition critique »[1], qui donne comme certains ces mots : *Dicite in nationibus : Dominus regnavit a ligno.* De fait, les *Psautiers latins* (antérieurement à saint Jérôme) furent très souvent édités à part de la Bible ; presque tous ceux qui nous sont parvenus (Veron., Rom., Mozarab., Sangerman., Corbei., Carnot.,) ont *a ligno.*

Il n'est donc pas étonnant que ces deux mots aient été connus par les Pères et écrivains ecclésiastiques latins, surtout pendant la période où la recension des Psaumes par saint Jérôme eut tant de peine (du V^e^ au IX^e^ siècle, suivant les régions) à supplanter l'antique *Itala.* On cite Tertullien vers 200 : *Cont. Marc.,* III, 19 ; *Cont. Judæos,* 10, 13, Arnobe (vers 300), Lactance, disciple du précédent, saint Augustin († 430), l'Ambrosiaster, saint Léon pape, Cassiodore, saint Grégoire de Tours, etc., sans oublier notre saint Fortunat.

Bornons-nous à une citation, empruntée à saint Augustin. Il s'en prend avec véhémence aux Circoncellions de son temps, moines fanatiques qui usaient de gourdins pour étendre le royaume du Christ en Afrique romaine : « *Dicite in nationibus : Dominus regnavit a ligno. An forte hic obtinebunt, et dicent se regnare a ligno quia fustibus Circumcellionum regnant ? De cruce Christi regna, si a ligno regnaturus es.* » (*Enarr. in Ps.* 95, n. 11).

Ajoutons (d'après Calès, *Le Livre des Psaumes,* tome II, p. 201) que la leçon *a ligno* « se trouve déjà dans les deux versions coptes, bohaïrique et sahidique ».

4. — Résumons-nous. Les mots *a ligno* sont ignorés du texte hébreu, des Septante et des autres versions grecques, des révision et traduction latines de saint Jérôme. Mais on les trouve dès le second siècle dans l'Occident chrétien, chez saint Justin qui « vint au moins deux fois à Rome et qui semble même y avoir séjourné habituellement dans la seconde partie de sa vie » (Cayré, *Précis de Patrologie,* I, p. 111), dans toutes les versions latines du Psautier antérieures à saint Jérôme, chez les Pères des siècles suivants, considérables par leur importance et par leur nombre.

Dès lors il semble acquis que les mots *a ligno* sont une glose qui est née et a vécu dans un milieu chrétien et occidental. Historiquement parlant, il est difficile de l'admettre comme biblique, et l'on comprend que les éditions critiques et les versions récentes du Psautier aient purement et simplement passé sous silence cette variante, comme l'avait fait saint Jérôme lui-même, qui cependant connaissait parfaitement les versions latines antérieures à la sienne. En l'admettant dans sa liturgie, l'Eglise l'a avalisée, non comme *expression* biblique, mais comme formulant une *doctrine* exacte : le Christ, en mourant sur le bois de la croix, a établi son règne par une complète victoire sur le péché, la mort, le démon, et assuré le salut du genre humain, non seulement des Juifs, mais aussi des païens ; il veut donc *qu'on proclame* devant les nations : le Seigneur règne désormais et pour toujours. Cette *doctrine* est biblique, elle est partout dans les deux Testaments et particulièrement en saint Paul. Il semble donc bien que le mot le plus juste ait été dit sur ce sujet par Dom Calmet (in Ps. 95, 10) : « *Non est ex hebraica veritate, sed christiana devotione, ut arbitror, additum.* »

II

Imperet illi Deus

Q. — J'ai déjà signalé à un éditeur catholique une erreur singulière de la traduction française qu'il nous offrait (dans les prières après la Messe) de l'oraison à saint Michel archange.

Imperet illi [scil. *diabolo*] *Deus, supplices deprecamur* devenait dans la traduction : « S. Michel archange,

[1] *Le Psautier romain et les autres psautiers latins.* Edition critique par Dom Robert WEBER. — Editions Vaticanes, 1953.

...que Dieu lui fasse [au démon] sentir sa puissance, nous *vous* le demandons instamment ». Ce *vous* s'adresse de toute évidence à S. Michel. C'est donc que nous croirions devoir supplier l'archange de commander à Dieu (*imperet*, à l'impératif) d'intervenir.

Et cela continue ! Tel Missel biblique traduit : « Que Dieu le maîtrise, nous *vous* le demandons humblement ». Tel autre : « Que Dieu lui fasse sentir son empire, nous *vous* en supplions », etc.

S. Michel doit être assez mal à l'aise en entendant une telle prière ! L'*Ami* ne pourrait-il faire gentiment honte aux savants auteurs de ces beaux missels, dont l'utilité générale n'est pas en cause ?

R. — La question si poliment posée mérite une réponse. Elle aidera, espérons-le, à une récitation fidèle et intelligente de cet exorcisme qui termine les prières qui (sauf les exceptions admises par le droit liturgique) *doivent* être récitées à genoux après chaque messe basse, pour la conversion de la Russie.

Commençons par défendre sur un point les traductions incriminées. L'impératif latin, du moins dans la langue liturgique, ne signifie jamais, quand on s'adresse à Dieu, qu'on lui intime un ordre, mais seulement qu'on lui adresse une prière. *Da nobis Domine... Concede nos...* etc., sont des impératifs de supplication. Nous pouvons donc, à la rigueur, faire passer notre prière par saint Michel et lui demander d'obtenir, *par sa prière* adressée à Dieu en notre nom, et non par un ordre, l'intervention divine sous la forme d'un commandement intimé au diable par Dieu même.

Mais cette remarque est bien loin de justifier entièrement les traducteurs de missels.

Voici le texte latin authentique de cette prière. Nous le prenons dans l'*Enchiridion Indulgentiarum*, n° 467, avec la ponctuation et les majuscules suivantes :

S. Michael Archangele, defende nos in prælio, contra nequitiam et insidias diaboli esto præsidium : Imperet illi Deus, supplices deprecamur, tuque, Princeps militiæ cælestis, satanam aliosque... divina virtute in infernum detrude. Amen.

Cette prière est enrichie de trois ans d'indulgence.

Pourquoi cette majuscule à *Imperet ?* tout simplement parce qu'il s'agit de la citation d'une formule consacrée dans tous les exorcismes. Elle est introduite dans celui-ci (car c'est un exorcisme) par deux points (:) caractéristiques. Donnons quelques textes.

Dans l'exorcisme qui précède le baptême des enfants, on lit :

Exorcizo te, immunde spiritus... ut exeas et recedas ab hoc famulo Dei : *Ipse enim tibi imperat*, maledicte damnate, qui pedibus super mare ambulavit...

Ce texte est répété dans l'avant-dernier exorcisme prononcé avant le baptême des adultes, et doit être repris quand le baptême a été donné en formule brève et que les cérémonies doivent être suppléées.

Mais c'est dans le *Ritus exorcizandi obsessos a dæmonio* (Rituel, tit. XI, c. II) que la formule revient sans cesse.

« Ipse tibi IMPERAT qui te de supernis... in inferiora terræ demergi præcepit. Ipse tibi IMPERAT qui mari... imperavit » (1^er^ exorcisme). — « IMPERAT tibi Deus. IMPERAT tibi majestas Christi. IMPERAT tibi Deus Pater. IMPERAT tibi Deus Filius. IMPERAT tibi Deus Spiritus Sanctus. IMPERAT tibi fides SS. Apostolorum. IMPERAT tibi Martyrum sanguis. IMPERAT tibi continentia Confessorum. IMPERAT tibi pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio. IMPERAT tibi Christianæ fidei mysteriorum virtus. Exi ergo... » Et dans la 2^e^ partie du même exorcisme : « IMPERAT tibi Verbum caro factum. IMPERAT tibi natus ex Virgine. IMPERAT tibi Jesus Nazarenus qui... »

Au chap. III du même titre (*Exorcismus in satanam et angelos apostatas*) on retrouve encore huit fois cette formule : *Imperat tibi Deus*, dans une énumération semblable à la précédente où l'on introduit de surcroît la mention de la puissance de la Croix du Christ et de celle de Marie immaculée dans sa Conception.

Il est donc bien clair que nous avons là une formule stéréotypée usitée dans les exorcismes de l'Eglise. Et cette formule est un ordre donné *par Dieu* ou par quiconque a reçu de Dieu ce pouvoir divin : apôtres, martyrs, etc. On pourrait donc admettre, en bonne doctrine, que S. Michel, qui fut le vainqueur de Satan, redise encore la même formule dont la puissance vient de Dieu. Mais nous pensons que la solution doit être cherchée dans une autre direction ; savoir, dans l'analyse grammaticale de l'ensemble de la prière.

La première partie de cette prière s'adresse évidemment à l'archange : *defende nos in prælio... esto præsidium.* Vient alors la formule introduite par la ponctuation (:) et distinguée de ce qui précède par la majuscule d'*Imperet.* Cet impératif exprime une prière, non un ordre (*supplices deprecamur*). Ce *deprecamur* étant à la première personne du pluriel, c'est *nous* qui faisons cette prière, nous, les mêmes qui demandions immédiatement auparavant à saint Michel de *nous* défendre (*defende nos*). Cette formule ne s'adresse donc pas au démon, pas plus que celles des autres exorcismes cités, qui affirment l'existence d'un ordre intimé actuellement (indicatif présent : *imperat*) au diable (*tibi*). Ici nous parlons *à Dieu*, le priant de commander au démon (*illi*, non plus *tibi*).

Après cette invocation faite à Dieu, nous revenons à S. Michel pour continuer notre prière à l'archange. Cette distinction d'interlocuteurs, ce *retour* à celui auquel s'adressait la première partie de notre prière est bien marqué par les mots : TUQUE, *Princeps militiæ cælestis.* Ainsi apparaît nettement que *Imperet illi Deus* est comme un cri jeté *vers Dieu par nous directement* sans demander l'intervention de l'archange. C'est une interpellation à la puissance suprême, par une formule qui est insérée dans notre prière à l'archange et qui interrompt cette prière pour un bref instant, quitte à en reprendre la suite en nous adressant de *nouveau* au Prince de la milice céleste (*tuque Princeps*).

Nous pouvons maintenant relever « gentiment » comme on nous y invite, la bévue des traducteurs que l'on nous cite. Les prières des exorcismes sont rarement employées ; nos traducteurs auront oublié que la formule *Imperet* était stéréotypée et que l'impératif ici substitué à l'indicatif, en faisait une prière, non un ordre (ce que le *Supplices deprecamur* aurait cependant dû leur rappeler). Ils ont cherché à qui pouvait bien s'adresser ce *depre-*

camur ; ne trouvant pas (et pour cause) de complément direct, ils en ont inventé un en ajoutant « vous », dont l'équivalent (*te*) n'existe pas dans le texte latin.

Pour supprimer le problème il suffit donc de ne pas admettre cet intrus et de traduire le texte tel qu'il est. Cela donne le sens suivant : « Que Dieu lui commande : telle est notre humble supplication ; et vous Prince... » Et tout lecteur de cette traduction, conforme cette fois à l'original, aurait compris que l'incise : *Imperet... deprecamur* s'adressait à Dieu, sans exclure bien entendu l'appui que saint Michel, par son intercession, pourrait donner à notre imploration en la transmettant à Dieu.

III

Terrena triumphans

Tous nos lecteurs ont compris, par ce titre, que nous voulons parler de l'antienne de *Magnificat* : « *Hic vir...* » des 2e Vêpres du Commun d'un Confesseur non Pontife.

1. — Ces deux mots ont donné lieu à une divergence d'interprétation dont nos livres liturgiques actuels portent la trace. Grammaticalement, c'est une question de virgule : faut-il en placer une après le mot *terrena* ?

Si vous consultez la plus récente édition officielle du Bréviaire (*Typis Vatic.*, Va *post typicam*, 1956, p. [93]) vous lisez : *Hic vir despiciens mundum et terrena, triumphans, divitias...*, etc. Cette ponctuation fait de *terrena* un complément direct de *despiciens* : « le saint homme méprise le monde *et* les choses de la terre ; dès lors, triomphant, etc... »

Prenez maintenant l'édition officielle de l'*Antiphonarius pro diurnis horis* (1912, p. [56]), vous trouverez la même virgule, au même endroit, ce qui devrait faire de *terrena* un complément de *despiciens*, et isoler le mot *triumphans*, dans le chant comme dans le texte.

Or la phrase musicale du chant grégorien ne s'y prête pas : elle exige, au contraire le phrasé : *Hic vir despiciens mundum* (ici, barre de la *pausa minima*) *et terrena triumphans* (ici barre de la *pausa minor*). Deux membres de phrase, sensiblement équivalents, sont ainsi distingués par une pause rapide, ce qui oblige à maintenir joints *terrena triumphans*, le premier mot étant complément direct du second.

Qui a raison ? Le texte, avec sa virgule après *terrena*, ou la mélodie qui pratiquement ignore cette virgule ?

2. — Ici, les latinistes vont se récrier : en bon latin, *triumphare* est un verbe intransitif ; il ne peut donc pas avoir de complément direct à l'accusatif, tel que *terrena* ; il faut maintenir la virgule.

Pourtant le « bon latin » n'est pas mort assassiné avec Cicéron. Il a survécu pendant des siècles, qui furent des siècles chrétiens, et il a connu toutes les variations qui caractérisent les langues vivantes. Le mot *triumphare* a subi le sort commun ; il est devenu transitif ; on le trouve avec un complément direct ; on le trouve aussi employé au passif, et cela à une époque qui rejoint le temps de Cicéron.

Esquissons les preuves de cette double affirmation en remontant les siècles pour aboutir à l'époque du latin classique et en nous excusant de cette sèche énumération, dont on trouvera les références dans les dictionnaires, spécialement Quicherat, Freund-Theil et, pour le latin chrétien, Blaise-Chirat.

Ps.-Augustin (date inconnue) : *post ...triumphatum mundum* ; — Fortunat (fin du VIe s.) : *Triumphato Tartaro* ; — Rusticus (VIe s.) : *Triumphati dœmones* ; — Cassien (Ve s.) et S. Jérôme (Ve s.) : *Triumphare adversarium* ; — S. Ambroise : *Triumphare potestates aereas* ; — Lactance (IVe s.) : *Terram triumphare* ; — Vopiscus (IIIe s.) : *Zenobiâ triumphatâ* ; — Trebellius (IIIe s.) : *Aurelianus Tetricum triumphaverat* ; — Nous arrivons ainsi au siècle d'Auguste. Ovide : *Roma triumphati caput orbis erit* ; Id. : *triumphato bove* ; — Pline l'Ancien : *Omnia armis Romanorum... triumphata* ; — Horace (Odes, 3, 3, 43) : *Triumphatis... Medis* ; — Virg. (Géorgiques, 3, 33) : *Bisque triumphatas... gentes* ; (Æneide, 6, 837) : *Triumphatâ... Corintho*.

Cette liste n'est pas exhaustive.

Il fallait que l'usage de *triumphare* au sens transitif fût bien solidement établi pour que le mot grec qui y correspond (θριαμβεύειν) ait été pris lui aussi un sens transitif dans Col. II, 15 ; *Exspolians principatus et potestates traduxit confidenter palam triumphans illas* (θριαμβεύσας αὐτούς). Et ce complément à l'accusatif n'est pas propre à la langue grecque du Nouveau Testament, mais se trouve dans la langue hellénistique, dit Zorell (*Novi Test. Lexicon græcum*) qui cite Plutarque. Remarquons en passant que cet emploi de *triumphare* comme verbe actif dans le texte grec et le texte latin de Col. II, 15 a certainement influencé les écrivains chrétiens postérieurs, mais non Plutarque. Or l'épître aux Colossiens date « probablement de 60-61 » (Benoît, *Bible de Jérusalem*), tandis que Plutarque, mort en 125, écrivait à la fin du premier ou au début du second siècle. L'emploi comme transitif du latin *triumphare* remonte donc au moins à la première moitié du Ier siècle avant J.-C.

Il est dès lors un peu risqué de dire, comme Freund, édit. franç. (t. III, col. 49) que *triumphare* n'est transitif « que chez les poètes et dans la prose postérieure à Auguste », ou comme Blaise, avec moins de nuances encore, qu'on n'emploie ce verbe comme verbe actif qu'après la période classique : où trouvera-t-on des classiques latins si Ovide, Horace et Virgile n'en sont pas ?

3. — Et précisément l'antienne *Hic vir* est de la poésie :

Hic vir / descipi/ens mun/dum et ter/rena tri/umphans,
Diviti/as cœ/lo con/didit o/re manu.

C'est même un distique fort élégant, avec césures et élision, bien supérieur, comme facture poétique aux six hexamètres d'*Alma Redemptoris Mater* [1] et donc vraisemblablement plus ancien [2].

[1] Le poète d'*Alma Redemptoris* a repris, en les mettant en hexamètres, les thèmes de l'*Ave maris stella*. Comparez *Felix cœli porta* avec *Quæ pervia cœli porta manes* ; *Ave maris stella* avec *Et stella maris* ; *Sumens illud ave Gabrielis ore* avec *Gabrielis ab ore sumens illud ave*, etc. Mais l'auteur a traité comme syllabe longue *us* de *Virgo prius* alors qu'elle reste brève de-

On peut dès maintenant conclure de ce qui précède, qu'il est possible et même bien probable que la virgule placée entre *terrena* et *triumphans* devrait être supprimée.

Un regard jeté sur la mélodie du plain-chant de cette antienne nous paraît permettre de transformer cette probabilité en quasi-certitude.

4. — Aucun grégorianisant ne contestera que la mélodie d'*Hic vir* se divise en quatre membres, bien équilibrés deux à deux, et distingués graphiquement, dans l'Antiphonaire officiel, par une demi-barre médiane et deux quarts de barre avant et après celle-ci :

Hic vir despiciens mundum —
Et terrena triumphans ——
Divitias cœlo —
Condidit ore manu.

A tous nos lecteurs, la notation musicale de cette antienne est familière. Entraînés par la mélodie, ils n'auront pas l'idée de séparer *terrena* de *triumphans*, et cela, même s'il n'y avait aucune barre qui les guidât. C'est la facture même de ce morceau du plain-chant qui *exige* que *terrena* soit lié à *triumphans*. Les anciens compositeurs grégoriens n'ont certainement pas eu la pensée de les diviser ; cela est si vrai que l'*Antiphonaire* officiel, qui a cependant la virgule, a senti que la mélodie *ne pouvait pas* en tenir compte et a placé la pause, non pas sur cette virgule, mais avant *et terrena*, obligeant ainsi à tenir liés les deux mots que la virgule sépare.

5. — Ces dernières affirmations peuvent sembler trop catégoriques. Elles sont cependant faciles à justifier. La même page [56] de l'Antiphonaire va nous mettre sur la voie.

Car la pièce qui suit immédiatement *Hic vir* est l'antienne de *Magnificat* des premières Vêpres du Commun des Vierges : *Veni sponsa Christi*. La mélodie en est (sauf la finale) strictement identique à celle d'*Hic vir*, avec division en quatre parties distinguées par les mêmes barres :

Veni, sponsa Christi —
accipe coronam ——
quam tibi Dominus —
præparavit in æternum.

La correspondance est parfaite pour le nombre des syllabes et pour la nature des notes, entre *et terrena triumphans* et *accipe coronam*. Nos lecteurs, à qui ces deux antiennes sont très familières, se rendront compte de cette identité en chantant mentalement ces deux incises. On est évidemment ici en présence d'une formule mélodique stéréotypée, d'un « timbre », pour prendre le mot scientifique, qui soude aussi étroitement l'expression *et terrena triumphans* qu'il soude *accipe coronam* : dans les deux cas, un verbe et un accusatif.

vant *ac* et s'est permis deux licences assez fortes dans deux fins de vers en n'évitant pas une césure après la syllabe longue du cinquième pied, qui est un dactyle : *sanc/tum Geni/torem ; — peccato/rum mise/rere.*

[2] Quelque érudit pourra peut-être donner des indications plus précises sur le poète auteur d'*Hic vir*, ou du moins sur l'époque où ce distique fut composé, ou encore sur la date approximative et l'occasion de son admission comme antienne dans la liturgie. Faute d'instruments de travail nous n'avons pu réussir à résoudre ces problèmes. Mais la critique interne démontre avec certitude que l'auteur était chrétien et écrivait en excellent latin.

Il faut encore ajouter qu'une des caractéristiques du plain-chant est de se mouler sur le sens des mots latins qu'il orne de ses neumes, dût-il pour cela modifier sa mélodie. C'est ce qu'il aurait certainement fait, s'il avait considéré que *terrena* et *triumphans* n'étaient pas liés l'un à l'autre et même qu'une virgule marquait leur séparation. Mais il ne l'a pas fait ; il a maintenu sa mélodie aussi intacte dans l'*Hic vir* que dans le *Veni sponsa*. On doit en conclure qu'il ne regardait pas *terrena* comme séparé de *triumphans* mais comme deux termes ne formant qu'une seule expression, et que les anciens compositeurs et les exécutants du plain-chant ignoraient cette coupure et cette virgule.

6. — Et le cas de *Veni sponsa* n'est pas isolé. Le « timbre » mélodique qui anime à la fois cette antienne et le *Hic vir* est l'un des plus fréquemment usités dans l'Antiphonaire ; toujours il se divise mélodiquement en quatre incises équilibrées deux à deux. Une enquête rapide ne nous a montré aucune pièce où la seconde incise, celle qui correspond à *et terrena triumphans*, possède soit une barre de division, soit une virgule, qui puisse permettre de couper en deux la phrase du texte ou celle de la mélodie.

Voici quelques références. Nous n'avons retenu que celles dont *au moins* les deux premières incises reproduisent exactement le « timbre » d'*Hic vir*, la 4e incise étant *ordinairement* plus libre de s'adapter aux paroles et de préparer la cadence finale avec quelque originalité. D'autre part, pour avoir la chance de ne donner comme exemples que des morceaux de plain-chant anciens, nous ne citerons que des antiennes prises dans le Propre du Temps et dans le Commun des Saints, sauf quelques exceptions se rapportant à des fêtes d'une antiquité peu contestée.

In cælestibus regnis : 5e ant. des Laudes et des 2e Vêpres du Commun de plusieurs Martyrs ;

Convertere Domine aliquantulum : 2e ant. des Laudes du jeudi après le 3e Dimanche de l'Avent ;

Cum his qui oderunt pacem : 2e ant. des Vêpres du Jeudi Saint ;

Angelus autem Domini : 1e ant. des Vêpres de Pâques ;

Tristitia vestra : ant. de *Magnificat* du lundi après le 3e Dim. après Pâques ;

Nolite judicare : antienne de *Magn.* du 1er Dim. après la Pentecôte ;

Andreas Christi famulus : 3e ant. des Laudes et Vêpres de S. André (30 nov.) ;

Maximilla Christo amabilis : 4e ant. ibid. ;

Per te Lucia virgo : 3e ant. des Laudes et Vêpres de S. Lucie (13 déc.) ;

Ter virgis cæsus sum : 5e ant. des Laudes et Vêpres de la Conversion (25 janvier) et de la Commémoraison (30 juin) de S. Paul ; et ibid. *Libenter gloriabor.* 2e ant. ;

Paulus et Joannes : 1e ant. des Laudes et Vêpres de S. Paul et S. Jean (26 juin) ;

Petrus et Joannes : 1e ant. des Laudes et Vêpres de S. Pierre et S. Paul (29 juin).

Cette liste n'est pas non plus donnée comme exhaustive ; mais elle est décisive, en ce sens que, malgré la variété des paroles latines, jamais une

virgule ou une barre de pause ne divise le bloc que forme la 2e incise. En plain-chant grégorien, il n'est pas permis de casser en deux morceaux le « timbre » musical de ces mots : *et terrena triumphans.*

7. — Pour achever de porter toute la lumière possible sur la question qui nous occupe, il faut encore signaler une autre impasse à laquelle aboutit l'opinion que nous excluons.

Du moment qu'on enlevait, sous prétexte de bonne latinité, son complément direct (*terrena*) à *triumphans* et qu'on encadrait celui-ci entre deux virgules, il est évident que le triomphe en question ne pouvait être que celui dont le saint qu'on honore jouit *présentement* au ciel ; car *triumphans* est un participe présent. Ce qui a pu, même inconsciemment, confirmer dans cette idée, c'est la mention du ciel qui suit presque immédiatement dans le texte : *triumphans, divitias cœlo*, etc. C'est au ciel seulement qu'il peut être question d'un triomphe, plus splendide même que celui d'un *imperator* romain. Dès lors toute l'antienne s'adresserait au saint en tant qu'actuellement présent au ciel.

Cette perspective pourrait, à la rigueur, permettre une interprétation grammaticalement acceptable de l'hexamètre de notre distique. Du haut du ciel, notre Confesseur jetterait un regard de mépris sur le monde et sur la terre, en jouissant de son triomphe, — encore qu'on ne voie pas bien comment, dans la situation où il se trouve, ce mépris tardif et sans danger mériterait d'être loué comme s'il était un acte de haute vertu caractérisant la sainteté d'un élu.

8. — Mais cet hexamètre n'est pas isolé et ne se suffit pas : il ne forme pas une proposition ; il n'a que deux participes accolés à *hic vir*, qui doit être sujet de quelque autre verbe, étant au nominatif ainsi que les deux participes. Cet autre verbe, on ne le trouve que dans le pentamètre : c'est *condidit* qui est au parfait de l'indicatif. Et ce parfait *situe tout le distique dans le passé*, dans la vie terrestre du héros alors qu'il préparait son ciel.

Condere signifie en effet : préparer des réserves pour l'avenir, soit de l'argent *pecuniam* (Cic.), soit des aliments : blé, fruits, miel, vin ; soit d'autres objets : poison, archives, etc... Le lieu où l'on entasse ces réserves est désigné par un datif, ou par la préposition *in* avec accusatif ou ablatif suivant le contexte. Le sens du pentamètre est donc celui-ci : « Cet homme, par sa parole et son travail (*ore, manu*) s'est constitué au ciel (*cœlo* datif indiquant le lieu du dépôt) un trésor de richesses ». La phrase considère que tout cela s'est fait dans le passé (*condidit*), alors que le saint vivait sur la terre. Tel est le sens qui s'impose pour le vers pentamètre.

9. — Et qu'on n'objecte pas que *despiciens* et *triumphans* sont des participes *présents*, et comme tels devraient être interprétés du bonheur dont le saint jouit *présentement* au ciel. C'est oublier que le latin n'a pas de participe *passé actif* (sauf dans quelques verbes déponents ou assimilés) et qu'il y supplée de deux manières, soit par une périphrase, soit plus élégamment, en donnant au participe présent le sens du passé, par une sorte de dérivation sur lui du sens d'un verbe au passé auquel il est subordonné. Les grammaires en donnent des exemples. Empruntons-en un seul, assez piquant, à Cicéron (*De Off.*, 2, 7) : *Dionysius tyrannus cultros metuens tonsorios candenti carbone sibi adurebat capillum* (Denys le Tyran, craignant les rasoirs des barbiers, se brûlait le poil avec un charbon ardent). *Metuens* et *candenti*, participes présents, ne désignent pas une action qui se passe au moment où on les décrit ; mais par l'effet du verbe à l'imparfait *adurebat*, leur action est reportée dans le passé, au temps où vivait Denys le Tyran [3]. Cet emploi du participe est très fréquent et bien classique.

C'est là que se trouve la clé qui permet d'interpréter correctement le sens de *despiciens* et de *triumphans*. Unis au verbe *condidit*, ces deux participes présents sont déterminés à indiquer des actions qui appartiennent au passé. C'est donc *ici-bas* que le Saint par ses paroles et ses actes, a amassé des trésors au ciel ; il l'a fait alors en méprisant le monde et ses attraits, en triomphant de tout ce qui pouvait l'attacher aux choses de la terre : ce mépris et ce triomphe, il les a pratiqués durant sa vie terrestre ; ce fut chez lui l'occasion d'actes de vertus (*virtus*) vraiment *virils* (*Hic vir*, et non *hic homo* qui prosodiquement convenait tout aussi bien à cette place). Ce faisant il se montrait, sur terre, un vrai disciple de Jésus qui a dit : *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra... Thesaurizate autem vobis thesauros in cœlo* (Mt., VI, 19-20. Cf. Lc, XVI, 9).

10. — Ainsi donc le sens transitif de *triumphans*, bien correct en poésie classique ; le fait que *Hic vir* est un élégant distique ; la manière dont l'a compris et traité le chant grégorien antique ; l'obligation imposée par le verbe *condidit* d'entendre *triumphans* aussi bien que *despiciens*, d'événements appartenant à la vie terrestre et non à celle du ciel ; — tout invite à passer outre au scrupule de purisme qui a fait regarder *triumphare* comme un verbe intransitif, donc sans complément direct, et qui a disposé du complément *terrena* en l'attribuant à *despiciens* et en le séparant de *triumphans* par une virgule, que le vrai sens de l'antienne exclut et qui jure avec la mélodie du plain-chant.

Qu'il soit permis de souhaiter que cette virgule ne paraisse plus dans le bréviaire réformé auquel on travaille en ce moment.

F.-M. C.

[3] On l'appelait aussi Denys l'Ancien, pour le distinguer de son fils qui porta le même nom. Il régna à Syracuse de 405 à 368 avant J.-C.

CHRONIQUE DE MISSIOLOGIE

I
DOCUMENTS DU MAGISTERE

Le **Siège Apostolique et les Missions.** Textes et documents pontificaux. — 285 p. en deux fascicules. — Union Missionnaire du Clergé, **Paris** et Lyon, 1956.

L'Union Missionnaire du Clergé avait précédemment édité deux fascicules intitulés *Pie XI, Pape des Missions* (1922-1939). Ils étaient épuisés. L'U.M.C. se devait de les rééditer et de les compléter par les documents publiés sous le pontificat de S. S. Pie XII, jusqu'à la date du nouveau recueil.

C'était en doubler le volume. Du coup le titre a changé pour devenir *Le Siège Apostolique et les Missions* et les principaux textes missionnaires de Léon XIII, S. Pie X et Benoît XV nous sont également donnés. Enfin, les éditeurs ont fait précéder le tout de l'*Instruction aux Vicaires Apostoliques* de 1659, dont la troisième partie est pour la première fois, traduite en français par M^lle^ Achard, agrégée de l'Université.

Rien n'était aussi propre à montrer la continuité de la doctrine missionnaire de l'Eglise. Mais l'adjonction de ce dernier document ne va pas sans inconvénient. A cause du titre de l'ensemble, le lecteur, qui passe sans transition ni explication de 1659 à 1894, est amené à penser que pendant deux siècles et demi le Saint-Siège n'a pas publié sur les missions de textes encore valables aujourd'hui. Il faut regretter qu'on ne nous ait pas donné quelques pages au moins de Benoît XIV et de Grégoire XVI, deux papes « missionnaires » s'il en fût.

Mais plutôt que de déplorer ce qui manque dans ce petit recueil, mieux vaut considérer la valeur de ce qui nous est fourni. Sous un format commode et pour un prix modique l'U.M.C. a rassemblé tous les textes et documents pontificaux importants publiés depuis soixante-cinq ans. Des sous-titres et des tables facilitent l'utilisation de ces deux fascicules.

Les missionnaires trouveront là leur charte, à jour jusqu'à 1955 ; tous ceux qui ont à parler des missions en cercles d'études, conférences, ou en chaire, ont maintenant à leur disposition un instrument de travail fort précieux, voire indispensable.

* *

II
MISSIOLOGIE GENERALE

1. Pierre CHARLES, S. J. — **Etudes missiologiques.** — In-8, 434 p. — « Museum Lessianum », Desclée de Brouwer, 1956.

Le P. Charles, S. J., a enseigné brillamment la théologie dogmatique à Louvain de 1914 à sa mort, survenue en 1954.

Il laisse une œuvre considérable. Outre ses ouvrages de spiritualité, dont *La Prière de toutes les heures*, il a publié plus de quarante articles de théologie ou de philosophie. Mais c'est à la missiologie qu'il a donné le meilleur de lui-même. Il en a été l'un des principaux promoteurs et son influence se perpétue par les différentes institutions qu'il a fondées ou animées, comme les *Semaines de Missiologie de Louvain*. Aussi le Museum Lessianum a-t-il chargé le R. P. MASSON, son successeur au secrétariat des Semaines, de rassembler en un volume divers articles qui sous le titre d' « *Etudes Missiologiques* » puissent nous présenter l'essentiel du message du P. Charles.

L'ouvrage, orné d'un portrait de l'auteur, commence par une notice biographique. Il se compose de textes écrits entre 1924 et 1953. Plusieurs sont inédits. On les a dépouillés de leurs éléments purement occasionnels. Comme la date est chaque fois donnée en note, il serait possible de suivre l'évolution de la pensée du P. Charles pendant cette période de trente ans. Il semble qu'elle soit toujours restée dans la même ligne.

Le P. Ch. a bien vu dès le départ que l'apostolat missionnaire se propose de planter l'Eglise dans les pays où elle n'existe pas encore visiblement, en sorte que la création d'un clergé local est la première de ses fins.

Le fondement du devoir missionnaire n'est à chercher ni dans le besoin de diffusion de toute conviction sincère ni dans la piété, mais dans la nature même de l'Eglise. Il en résulte que l'attitude foncière du missionnaire vis-à-vis des cultures étrangères au catholicisme doit être la bienveillance accueillante à la recherche de matériaux susceptibles d'être incorporés à l'Eglise. L'erreur à éviter est de présenter le christianisme de telle sorte que le néophyte ait l'impression d'avoir à renier toute sa culture antérieure, même en ce qu'elle a de bon, pour suivre Jésus-Christ.

Quand il esquisse ainsi la psychologie qui doit être celle de l'apôtre, le P. Charles revêt sa conviction de poésie et de lyrisme. Un des morceaux les mieux venus à cet égard paraît être « L'esprit de l'AUCAM », écrit en 1933. Les analyses historiques sont moins réussies, sauf en ce qui concerne saint François-Xavier. Mais le P. Levie, S. J. a fait remarquer dans la *Nouvelle Revue Théologique* (1954, p. 263), que le P. Charles n'était pas historien. Il a effectivement introduit en missiologie des généralisations hâtives ou des schémas historiques inexacts. Mais s'il n'avait pas eu l'impression d'être en réaction contre toute une mentalité sans doute eût-il été moins convaincant.

Cet ouvrage sera lu avec profit par tous ceux qui veulent s'initier à la missiologie. Ce n'est pas un traité rigoureusement composé. C'est un florilège. Les thèmes essentiels se retrouvent en divers morceaux, mais chaque fois sous un éclairage différent. Et si telle ou telle page se ressent de la facilité d'un écrivain prodigieusemnt doué, d'autres seraient à leur place dans une anthologie. Il est difficile de rester insensible à la chaleur communicative du Père, même si l'on n'accepte pas toutes ses vues.

* *

2. Edouard LOFFELD, C. S. Sp. — **Le Problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques.** — Grd in-8 de XX-416 p. — Editions Spiritus, Stokweg 12, Rhenen (Hollande).

Le P. Loffeld, professeur de théologie depuis vingt-cinq ans, est un disciple du P. Charles, dont

il a suivi le premier cours de missiologie à Louvain en 1926. On retrouve ici les positions essentielles de l'ouvrage précédent ; mais la pensée est plus élaborée et beaucoup plus technique. D'ailleurs, il s'agit d'une thèse de doctorat en théologie, soutenue à Nimègue en 1956, mais augmentée, pour l'impression, d'une cinquantaine de pages.

L'auteur, qui est Hollandais, a écrit en français, sauf les citations toujours transcrites dans la langue originale. Mais il a tenu à donner à la fin un résumé en sept langues modernes. Cet ouvrage, pourvu de tables, est un instrument de travail très remarquable.

Le problème cardinal de la missiologie revient à élucider la notion de mission, tellement remise en cause ces derniers temps que le journal *La Croix* a supprimé sa page « missionnaire », tandis que l'association *Ad Lucem* s'intitule maintenant : « Association catholique internationale pour une coopération interraciale ». On en vient à préférer une appellation biologique à l'appellation spirituelle traditionnelle. Paradoxalement on voudrait réserver le nom de mission à certaines formes de ministère en France et dans les pays chrétiens.

Dans le dernier chapitre, intitulé *La Réalité brutale*, l'auteur n'a pas de peine à montrer qu'il y a pourtant une différence de situation entre la France, avec ses 51.000 prêtres pour 42 millions d'habitants, et les territoires soumis à la Propagande où l'on ne trouve qu'un clergé de moitié moins nombreux, missionnaires compris, pour les deux tiers de l'humanité, soit environ 27.000 prêtres pour plus d'un milliard et demi d'âmes.

Mais ces considérations statistiques n'interviennent pour ainsi dire que par manière de conclusion. L'ouvrage est essentiellement théologique. Il établit d'abord la nécessité de la présence visible de l'Eglise pour le salut des peuples. Mais l'Eglise se rend présente aux hommes sous la forme d'Eglises particulières, épiscopales, qui se constituent au milieu des différentes communautés humaines, en sorte que son clergé, normalement doit être autochtone, qu'il soit régulier, séculier ou mixte.

Là où n'existent pas encore d'Eglises particulières, elles ne peuvent se former que par le moyen d'agents venus des Eglises adultes et l'étude détaillée des documents du Magistère montre que l'implantation des Eglises autochtones est bien le but de la mission catholique. Cette activité tient d'ailleurs une place primordiale dans la vie de l'Eglise et dans sa législation.

Ce résumé très succinct ne donne qu'une idée imparfaite des nombreux problèmes traités par l'auteur. Une trop grande richesse ne va d'ailleurs pas sans inconvénient. On a parfois l'impression que les arbres cachent un peu la forêt. On voudrait voir déboucher plus vite les sentiers de l'analyse. Cependant les subdivisions du texte et l'excellente table du début empêchent qu'on ne s'égare. A notre connaissance, c'est non seulement le mieux présenté, mais aussi le meilleur ouvrage technique de théologie missionnaire dont nous disposions actuellement. Ce n'est pas une méthodologie. Le missionnaire qui y chercherait des directives pratiques immédiatement applicables serait déçu. Il trouvera cependant de nombreux textes du Magistère empruntés aux documents récents ; il trouvera l'opinion des missiologues contemporains sur les principaux problèmes débattus par eux et enfin un choix de directives du V. P. Libermann.

* *

3. Charles COUTURIER. — **Mission de l'Eglise.** — In-8, 144 p., 390 fr. — Edition de l'Orante, Paris, 1957.

Le R. P. Couturier s'est proposé de faire une synthèse des divers travaux parus depuis quelque temps sur la théologie et l'action missionnaires. Beaucoup de ces travaux gardent une allure de monographie ou sont trop analytiques pour permettre au lecteur de se faire une idée d'ensemble de la tâche missionnaire. Le P. Couturier se défend d'avoir voulu écrire un traité de missiologie. « Dans l'état actuel des recherches, dit-il, on en est encore à se demander quels en devraient être l'objet et les limites ». Il s'est efforcé seulement « de mettre en relief les principes théologiques et les lois sociologiques qui concourent à donner à l'action missionnaire ses caractères, de dessiner la trame complexe qui en lie les divers aspects, de situer chaque problème à sa place dans une vue totale de l'Eglise. »

La réussite est complète. L'auteur en attribue le mérite au R. P. De Menasce, O. P., qui lui a communiqué des notes, qui l'a suivi et conseille tout au long de la rédaction. Quoi qu'il en soit, je n'ai pas encore eu l'occasion de lire sur la question missionnaire une synthèse aussi lumineuse et aussi dense, aussi compréhensive et informée que ces cents vingt pages de belle typographie.

Il traite tour à tour du plan divin de salut, rattachant, à la suite du R. P. Rétif, la mission de l'Eglise à la mission des Personnes divines. L'Eglise est fondée une fois pour toutes : dans l'action missionnaire il s'agit d'engendrer de nouvelles Eglises locales, c'est-à-dire d'engendrer de nouveaux peuples à la vie divine. On nous décrit la genèse d'une Eglise, depuis la proclamation initiale du message chrétien jusqu'au moment où l'Eglise locale se suffit totalement à elle-même. On nous dit l'attitude qu'il convient de prendre pour disposer les peuples à la foi et faire éclore en eux la vie divine en tenant compte des situations temporelles et des diverses cultures.

L'ouvrage se termine par douze pages de bibliographie où les principaux auteurs sont rangés par ordre alphabétique sous vingt-trois rubriques différentes. Les missionnaires trouveront dans ce livre, non pas la solution de leurs problèmes, mais l'exposé des difficultés qu'ils affrontent, l'esprit dans lequel ils ont à réaliser leur œuvre et surtout la perspective d'ensemble dans laquelle se situe leur action particulière, ce qui est toujours réconfortant. Pas trace dans ce petit chef-d'œuvre des vaines querelles ou des incompréhensions dont foisonnent trop souvent les ouvrages de missiologie.

A tous ceux qui veulent une information claire, succincte et sûre des données actuelles de la science missionnaire on ne peut que recommander la lecture du P. Couturier : ils ne seront pas déçus.

J. GUENNOU.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. **Histoire de la science.** — Collection : Encyclopédie de la Pléiade, publié sous la direction de Maurice DAUMAS. — LII + 1908 p. (10 × 17), 1 vol. relié, 4.200 fr. — Paris, Gallimard, 1957.
2. P. DE SAINT-SEINE. — **Découverte de la vie.** — 168 p. (14 × 21,5) ; prix non indiqué. — Paris, Bloud et Gay, 1958.
3. Louis LEPRINCE-RINGUET. — **Des atomes et des hommes.** — 184 p. (14 × 19), 600 fr. — Paris, Arthème Fayard, 1957.
4. **Essai sur Dieu, l'homme et l'univers,** publié sous la direction de J. de BIVORT DE LA SAUDEE, 4e édition revue et augmentée. — 630 p. (15 × 22), 2.000 fr. — Paris, La Colombe, 1957.

1. — Seize auteurs ont collaboré à cet ouvrage, chacun dans sa spécialité.

Une « histoire générale de la vie scientifique » montre depuis la plus haute antiquité jusqu'à notre époque, dans quelques conditions sociales ont travaillé les savants, comment leurs méthodes, puis leurs outillages sont nés et se sont perfectionnés, comment se sont constitués les grands corps savants qui mettent en commun les résultats de leur travaux et comment enfin le prodigieux développement des sciences a influencé le mode de vie, la pensée, les conceptions sociales économiques et même politiques du monde moderne (p. 3-192). Ce tableau général est complété par une analyse plus serrée de la pensée scientifique des pays civilisés : Egypte, Babylonie, Chine, Inde et surtout Grèce et Rome qui marquèrent une première réussite dont profita le Moyen Age (p. 193-366) et qui rebondit avec la Renaissance, inaugurant les grandes conquêtes du monde moderne (p. 367-534).

On entre ensuite dans le détail des diverses disciplines scientifiques, de la Renaissance à nos jours : Mathématiques (p. 535-710), astronomie (715-833), physique et chimie (835-1053), minéralogie, géologie et géographie (p. 1055-1162), biologie (1163-1334) ; anthropologie (paléontologie, ethnographie, sociologie, démographie et psychologie, p. 1335-1703).

Chacune de ces subdivisions peut faire l'objet d'une lecture intéressante et instructive pour quiconque, ayant reçu une formation secondaire, n'a pu suivre le progrès vertigineux de la science contemporaine et désire les rattacher aux notions acquises au temps de ses études. Ce n'est cependant pas en vue d'une lecture courante que ce livre a été conçu, mais plutôt comme un livre ou de consultation, ou d'étude sérieuse : nous le verrions volontiers aux mains d'un candidat à la licence ou au concours d'entrée dans l'une des grandes écoles ; l'histoire permettrait une vue synthétique des connaissances expérimentales acquises par les cours classiques.

C'est certainement dans ce but que les auteurs ont fait suivre chaque exposé d'une bibliographie et surtout d'une série de tables en caractères très fins qui remplissent les 200 dernières pages du livre : tableau synchronique, en 2, 4 puis 5 colonnes, du développement historique des diverses branches de la science, montrant leur appui mutuel (p. 1705-1753) ; liste des prix Nobel scientifiques de 1901 à 1956, avec indication des bénéficiaires et des travaux récompensés (p. 1755-1763) ; index alphabétiques des noms de personnes (p. 1767-1818), des matières traitées (p. 1819-1864) ; tables analytiques des chapitres (1867-1904), des cartes, figures et illustrations (p. 1905).

Il n'est pas possible de parler d'une manière aussi approfondie de l'*histoire* des sciences sans toucher à la *philosophie* des sciences, et, quand il s'agit de l'homme, à sa conduite *morale*. De là, dans cet ouvrage, des échappées sur l'ontologie, particulièrement sur la causalité, ainsi que sur certains aspects des problèmes religieux et moraux. A prendre les choses dans l'ensemble, les savants auteurs de cet ouvrage n'ont touché à ces questions que du point de vue de leur spécialité et en décrivant les phénomènes plutôt qu'en scrutant leurs postulats métaphysiques. Citons comme exemple ce qu'écrit M. Maurice Caullery au sujet de l'évolution, considérée comme une explication totale de la marche de l'univers : « Sur le terrain des origines de l'espèce humaine, ce que nous savons aujourd'hui est en parfait accord avec les conceptions générales de l'Evolution. Nous ne devons d'ailleurs jamais perdre de vue que celle-ci n'est pas un problème à l'échelle de ceux que nous sommes capables de résoudre complètement dans les sciences expérimentales. Dans celles-ci, en effet, nous analysons des phénomènes actuels, dont tous les éléments sont entre nos mains, qui se répètent et que nous pouvons même provoquer à notre gré. L'Evolution, au contraire, tout en étant comme nous le supposons, l'effet de lois naturelles, est un résultat global unique, découlant de tous les événements, petits ou grands, qui se sont déroulés sur la terre depuis son origine. Nous ne pouvons donc aspirer qu'à l'envisager sous forme de conjectures méthodiques, comportant une vraisemblance de plus en plus grande au fur et à mesure que nos connaissances s'étendent, et d'où nous puissions rationnellement écarter les impossibilités apparentes qui se dresseraient à l'encontre. Ceci s'applique au cas particulier de l'origine de l'homme, mais en même temps à tout l'ensemble du problème de l'Evolution » (p. 1285-1286). Nous sommes loin, avec ces formules si attentivement pesées, des extravagantes imaginations qui encombrent tant d'ouvrages de second ordre où l'on se risque à parler de l'évolution.

Ouvrage de haute valeur, ce volume est très instructif, même s'il faut interpréter parfois, et souvent compléter, par des principes empruntés à d'autres sources non moins sûres, ce qu'affirment les auteurs, dont la compétence est hors de doute, du point de vue spécial et plus restreint auquel ils se sont légitimement placés.

2. — L'ouvrage de P. de SAINT-SEINE est caractérisé par une connaissance précise de la biologie et de la paléontologie. Il est, lui aussi, une *histoire*, prenant à ces débuts les manifestations de la vie telle qu'elle existe sur terre, décrivant les étapes qu'elle a franchies dans le passé, s'intéressant au développement du règne végétal, mais réservant le meilleur de son attention à l'épanouissement du règne animal dont il montre l'aboutissement morphologique dans le corps de l'homme, doué *par ailleurs* d'un esprit qui lui permet de dominer la création et de devenir « capable de Dieu ». Résolument convaincu que le passé nous apparaît comme une évolution dont l'homme est le sommet, l'auteur se garde de prophétiser (sauf par une brève allusion, p. 118) ce que pourrait être l'avenir de l'évolution de la race humaine ici-bas. Il se contente de présenter « l'homme, indissolublement fleur de la terre et rosée du ciel, terme de l'effort millénaire de l'évolution qu'il consacre, et réponse de Dieu à une attente que lui seul pouvait combler... Tout essai loyal d'explication de la *venue de l'homme* devra tenir compte de ce double aspect sous peine de méconnaître le vrai sens du problème » (p. 120).

P. de Saint-Seine possède un talent d'exposition et de style qui rendent la lecture de son ouvrage très attachante et qui ont fait le succès des chroniques et des articles qu'il publie de temps en temps dans les *Etudes* des PP. Jésuites.

3. — M. LEPRINCE-RINGUET, de l'Académie des sciences, s'intéresse au savant, et plus spécialement au cher-

cheur qui veut arracher, à la nature ses secrets intimes pour la mettre toujours davantage au service de l'humanité. Quelles sont les conditions du succès de la recherche ? Dans quel esprit peut-on s'y livrer ? Pourquoi le travail d'invention dans le domaine de la physique doit-il désormais être fait par des équipes ? La France peut-elle, même auprès des géants modernes, prendre un rang honorable dans la compétition scientifique en développant, dans la jeunesse studieuse, l'esprit d'observation et les vertus que cet esprit implique, sans renoncer à l'esprit de finesse littéraire et artistique qui a été jusqu'ici la marque la plus caractéristique de sa civilisation ? Dans quelle mesure est-il souhaitable que les découvertes scientifiques soient regardées comme le bien propre des Etats dans lesquels elles se produisent ; et ceux-ci sont-ils fondés à les envelopper d'un secret absolu ? Quelles joies légitimes apportent au savant la connaissance de la nature et la conquête de ses richesses inépuisables ? Pourquoi enfin le chrétien se sent-il à l'aise autant qu'un autre dans le monde atomique d'aujourd'hui ?

C'est à toutes ces questions, brûlantes et grandioses, que répond, avec la compétence d'un savant, le style d'un écrivain et la conviction d'un chrétien, l'auteur de ce livre, dont il faut recommander la lecture dans les milieux cultivés. Regrettons seulement que l'éminent académicien ait sacrifié à la manie récente et regrettable de ceux qui chargent le savant et parfois même l'humanité entière de « prolonger la création » (p. 172-178). L'homme ne *crée* rien au sens strict, et le savant moins que d'autres : il *découvre* des éléments *préexistants* ; il ne crée pas plus dans les analyses ou les synthèses chimiques qu'il n'a créé en isolant le fer du minerai, ou en pratiquant l'alliage qui donne le bronze. A Dieu seul revient en propre le nom de créateur.

4. — On trouvera dans l'ouvrage publié par J. de Bivort de la Saudée un exposé constructif de ce que pense le catholicisme des vues générales incorporées indûment à la science par le matérialisme contemporain, particulièrement par le marxisme. En quelques années, ce gros ouvrage est parvenu à sa 4e édition, en net progrès sur la première qui, née en 1937, a pris sa forme actuelle en 1950. Dix-sept auteurs ont collaboré à cette œuvre monumentale, qui reprend et résout, du point de vue de la foi catholique, les grands problèmes soulevés par les ouvrages précédents, en y ajoutant des études sur la religion ; le Christ et l'Eglise ; les questions sociales et morales telles qu'elles se posent actuellement. Cet ouvrage de synthèse part d'en haut pour éclairer les méthodes, moins ambitieuses mais aussi légitimes, du savoir scientifique ; il apportera de grandes lumières aux esprits qui réfléchissent sur l'état actuel de l'homme et sur son avenir.

Pour une analyse plus détaillée, voir *Ami*, 7 sept. 1950, p. 542-543. Notons seulement que cette 4e édition a mis à jour la bibliographie, tenu compte des découvertes nouvelles, particulièrement en paléontologie humaine, des progrès de l'exégèse et de l'histoire dans les chapitres sur le Christ et sur l'Eglise, ainsi que des documents pontificaux récents sur les conditions politiques, économiques et sociales du monde moderne.

---

1. Michel GASNIER, O. P. — **Les Psaumes, école de spiritualité.** — 214 p. (14 × 19), 650 fr. — Mulhouse. Salvator, 1957.
2. Dom Célestin CHARLIER. — **La lecture chrétienne de la Bible.** — XIII + 334 p. (15 × 21), 96 fr. belges. — Aux Editions de Maredsous, Belgique, et Paris, Casterman, 1957.

1. — Cet ouvrage a pour but « d'extraire... des Psaumes, sous forme de synthèse l'enseignement de vie spirituelle que Dieu nous y prépare lui-même ». Synthèse, car l'auteur expose en 3 chapitres, comment les Psaumes nous font connaître *Dieu*, comment ils décrivent l'attitude que *l'homme* doit prendre en face de Dieu, enfin comment ils parlent du *Messie* et pourquoi *Jésus et l'Eglise* les ont adoptés. La synthèse est établie sans tenir compte de la date des poèmes, qui est du reste très difficile à établir pour la plupart d'entre eux. Chemin faisant, beaucoup de problèmes, de ceux du moins qui intéressent l'usage des Psaumes dans la liturgie et dans la piété individuelle, sont résolus. On voit par là que ce livre n'est pas une traduction intégrale du Psautier, dont il n'y a ici que de nombreux fragments ; c'est une Introduction bien adaptée au but de l'auteur. La plupart des citations dépendent de la traduction du R. P. Moss, O. P. (*Ami*, 1956 p. 192 et 321).

Cet ouvrage mérite de trouver bon accueil de la part de ceux et celles qui récitent le bréviaire et des laïcs instruits. Il est vivement recommandé par S. Exc. Mgr Weber, évêque de Strasbourg, dans une préface élogieuse.

2. — La 1re édition de cet ouvrage a paru en 1949 (*Ami*, 1950, p. 644). Celle-ci est la sixième, ce qui est un beau succès pour un ouvrage de ce genre. Ce volume était le premier de la collection « Bible et Vie chrétienne » dont D. Charlier est le directeur. Mgr Weber, évêque de Strasbourg, a présenté l'ouvrage au public, par une lettre-préface, dès la première édition.

Les améliorations les plus apparentes réalisées ici consistent dans l'adjonction de références bibliographiques placées à la suite de chaque chapitre et dans une table analytique où les sujets traités sont présentés suivant l'ordre alphabétique. Mais il y en a d'autres, plus discrètes, mais non moins importantes, telles l'utilisation des documents mis au jour par *l'archéologie* récente et l'insistance plus marquée sur l'enseignement *doctrinal* des textes inspirés.

Rappelons enfin que toutes les questions abordées dans les traités classiques d'Introduction *générale* à l'E. S. se retrouvent dans cet ouvrage, sans leur caractère scolaire, mais présentés avec des raccourcis ou des développements correspondant au but de l'auteur, qui est de faire comprendre, aimer, méditer la Bible pour en nourrir la vie spirituelle du chrétien de nos jours.

Michel MESLIN. — **Benoît de Nursie.** — 124 p. (14x19), 330 f. — Paris, Editions Ouvrières, 1957.

On trouvera dans ce livre une biographie de S. Benoît (p. 7-52), qui se caractérise par le souci de replacer le saint dans son vrai milieu historique et spirituel, et par celui de relever ce qui, dans ses exemples et sa doctrine, a une valeur personnelle et convient même au chrétien laïc d'aujourd'hui.

La 2e partie est un ensemble de citations, prises au 2e Livre des *Dialogues* de S. Grégoire le Grand, relatives à la vie du patriarche ; puis de citations de la *Règle*, accompagnées et éclairées par un nombre assez important de textes tirés des ouvrages de Cassien, de Cassiodore et de quelques autres.

Cet ouvrage a l'*Imprimatur.* Mais pourquoi l'auteur qui admire la sainteté de son héros et qui le dit, omet-t-il constamment, jusque dans le titre du livre de lui donner son qualificatif de Saint ? C'est une habitude fâcheuse admise, on ne sait pourquoi, dans la collection « Eglise d'hier et d'aujourd'hui » où ce volume est publié, collection qui, par ailleurs ne manque pas d'intérêt.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 11 martii 1958

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)